Etnografia e rituais: relato de um percurso

Mariza Peirano
UnB

Etnografia não é método. Não é uma prática que, definida antes da pesquisa, vai guiar o que acontecerá no momento que se convencionou chamar de trabalho de campo. A etnografia antropológica é essencialmente uma posição teórica.

Esta proposta não é nova, mas recuperada e reciclada, como costuma acontecer nas humanidades — muitas ideias de hoje, se olharmos o passado, podem ser encontradas submersas nos trabalhos de antecessores. Lévi-Strauss (1977:26) falava sobre a "dúvida antropológica" que guia o pesquisador; T. N. Madan (1994:159), do "sentido de surpresa" necessário à investigação. A surpresa nos remete aos acasos, aos acontecimentos inesperados, ao imprevisível e, fechando um círculo, de volta aos imponderáveis de Malinowski (1984) e à defesa de Evans-Pritchard (1950) de que as condições fundantes para o bom resultado da pesquisa de campo devem ser encontradas não apenas na formação do pesquisador, mas também em sua personalidade e nas condições de campo.

Esta breve introdução à homenagem que me prestam Antonádia Borges, Christine de Alencar Chaves, Soraya Fleischer e Cristina Patriota de Moura dá o tom do meu texto. Chamada a refletir sobre a trajetória que me fez privilegiar uma abordagem etnográfica dos rituais, só mesmo a delicadeza do convite poderia sustar temporariamente meu temperamento reservado. Sou grata também ao carinho dos ex-alunos e amigos John Comerford, Christine de Alencar Chaves e Silvina Smietniansky, que me acompanham nesta seção.

Tentando uma espécie de autorreflexão, parto do momento atual no qual me situo para indicar como perplexidades da época de estudante de ciências sociais se resolveram ao longo do tempo, em um processo de muitas idas e vindas nunca linear. Ideias não surgem apenas intelectualmente, mas no tempo devido, com fundamento na vida, nas ações, nos ensaios, nos acasos.

Que etnografia?

Para recapitular rapidamente tópicos sobre os quais venho escrevendo nos últimos anos, defendo alguns pontos que podem ser assim resumidos:

i) tenho proposto que etnografia não é método. Dizer que se utiliza o método etnográfico é um artifício, um jargão para não-iniciados, com o objetivo de dar sustentação, quiçá "científica", à pesquisa, inferindo que se farão

entrevistas, genealogias, mapas, gráficos, observações em campo que podem ser de grande valia, mas não resumem o empreendimento etnográfico — são apenas, se tanto, algumas técnicas de investigação que, embora direcionadas, não necessariamente levam à compreensão antropológica;

ii) sustento, ainda, que etnografia não se opõe à teoria, nem dela se distingue. A separação entre etnografia e teoria foi uma perspectiva datada, quando a antropologia queria se firmar como ciência nos anos 1940/1950. Foi este o período em que se contrastava etnografia, um empreendimento meramente empírico e descritivo, com etnologia, esta, sim, teórica e analítica. Hoje é preciso reconhecer que monografias são textos que englobam evidências etnográficas tanto quanto revelam interpretações e propostas teóricas;

iii) embora me interessem basicamente as etnografias antropológicas, é necessário ter em mente que há interpretações literárias, jornalísticas, biográficas ou confessionais inspiradoras e apaixonantes;

iv) etnografias antropológicas tendem a formar linhagens intelectuais e/ou acadêmicas. O termo linhagens, que utilizo aqui, não tem naturalmente sentido estrito, mas é uma metáfora inclusiva para indicar vínculos que, a cada geração, renovam ou expandem questões antes apenas insinuadas. Em certo sentido, elas permitem uma certa continuidade ao uso do termo antropologia.[1]

A pesquisa que transforma o ponto de vista teórico é, portanto, o tipo de etnografia que me interessa. Não sendo uma descrição espontânea, inocente ou ingênua, a etnografia contribui para ampliar e expandir questões perenes da antropologia, sendo a condição do seu refinamento teórico. Cada tópico do saber acumulado da antropologia torna-se, assim, uma questão para sempre em aberto, a ser discutida criticamente em relação às sempre novas evidências empíricas. Em suma, etnografias descrevem analiticamente uma situação, um evento, um acontecimento e, ao assim fazer, podem aspirar à formulação de "teorias etnográficas" (Malinowski, 1984).

Retomo a perspectiva antropológica de sempre procurar transgredir o senso comum, um procedimento que teve início na primeira metade do século passado, quando pesquisadores se aventuraram em lugares então desconhecidos, atreveram-se a ir contra os hábitos dominantes em seus meios de origem e questionaram verdades aceitas, incluindo as teorias econômicas, linguísticas e sociológicas da época.

Relendo monografias

Ao reler monografias, para com elas não repetir o passado ou (re)descobrir a roda, há um ponto importante a considerar: monografias nunca foram respeitáveis pelo retrato fiel de uma "realidade". Quem equaciona realidade com verdade está fadado à frustração. Monografias são ficções que indicam novas questões que são, ao mesmo tempo, etnográficas e teóricas. Costumo citar, de Edmund Leach (1996), *Os Sistemas Políticos da Alta Birmânia* como exemplo pela sua atualidade em chamar a atenção para o fato de que os limites/fronteiras da sociedade não são coincidentes com os da cultura — lição que não é consensual, mas se torna fundamental para entendermos o mundo de hoje (em que fluxos transnacionais confrontam e reafirmam nacionalidades). Em 1954, quando foi publicado, o livro teve vários objetivos: contestar a ideia de que estruturas eram sistemas fechados e estáveis — ideia dominante na antropologia de então; propor uma nova visão sobre mitos e ritos, ambos focalizados em ação e interligados em suas funções múltiplas, quer pragmáticas, quer simbólicas; e indicar como sistemas políticos poderiam oscilar, em uma só região, entre autocráticos, democráticos e anárquicos ao longo do tempo. Estas lições ainda são pertinentes e produtivas.

Lembro, finalmente, que é indispensável, para realizar a boa etnografia, uma abordagem à comunicação humana que dê conta de sua complexidade. Mais uma vez, é preciso superar o entendimento costumeiro quanto aos usos da linguagem. Se a pesquisa se faz pelo diálogo vivido, em geral revelado pelo etnógrafo por meio da escrita, é necessário rever a ideia de que a linguagem é basicamente referencial, que apenas diz e descreve com base na relação entre palavra e coisa. Como todos os sentidos — audição, olfato, paladar, visão, tato, e suas combinações —, palavras fazem coisas cujas implicações merecem uma avaliação. Embora não haja receitas preestabelecidas de como escrever uma boa monografia — cada uma é singular, sendo este um dos fascínios da antropologia —, em geral o texto produzido transforma, de maneira feliz, a experiência vivida em palavras, parágrafos, capítulos; detecta, de forma analítica, a eficácia social das ações quotidianas, nossas e de outros; e considera a comunicação no "contexto da situação". Estas condições, que naturalmente se aplicam à pesquisa de campo face a face, são também válidas como horizonte para a investigação de documentos.

Trilhas vividas

Nem sempre pensei assim. Sou de uma geração que subestimava a empiria. O caminho nobre para o conhecimento seguia a teoria abstrata. Dados empíricos produziam apenas descrições, que não passavam pelo crivo da verdadeira ciência social. Portanto, quando abandonei a arquitetura na UnB, no meio do curso,

em 1964, minha trilha nas ciências sociais na UFRJ teve continuidade com a especialização em sociologia e ciência política. A antropologia não apresentava muita motivação — ela estava mais dedicada ao estudo de grupos indígenas, o que não era prioritário naquele momento político.

É preciso levar em conta que éramos herdeiros quase imediatos dos projetos de institucionalização das ciências sociais, criadas nos anos 1930 e 1940 para ajudar a formar elites políticas preparadas para deslanchar o "futuro da nação". Mantivemos a utopia da transformação. Florestan Fernandes foi nosso guia na empreitada, o que significava que aquele futuro seria viável se fundamentado por uma profunda elaboração teórica que iluminaria o caminho a seguir; este seria o acesso virtuoso para mudanças — e para revoluções. E, em consequência, o reconhecimento da competência e a inspiração naturalmente marxista respaldavam esse tipo de discussão. Os autores que mais inspiravam eram franceses — pois era da França onde vinham as últimas novidades —, que líamos no original em obras compradas na livraria Leonardo Da Vinci.

Mas chegou o momento em que deparei com uma parede impossível de transpor. O dilema que se colocava resumia-se no fato de que os meios (teóricos) tornaram-se um problema, um empecilho. Se a teoria era tão dominante, se as alternativas se resumiam a definir a melhor perspectiva marxista, qual o sentido de produzir novos dados? A perspectiva já implicava uma solução antecipada. Nesse contexto, o avanço possível estava circunscrito aos debates abstratos.

Eu replicava Florestan no seu impasse com Donald Pierson, mas sem a sua sabedoria. Na Escola Livre de Sociologia e Política, no final dos anos 1940, Florestan desligou-se da pesquisa dirigida por seu professor por se ver frente a uma discordância insuperável. Pierson exigia que se definissem hipóteses para cada documento disponível dos cronistas do século XVI, situação a que Florestan respondeu dizendo que se tratava de uma violência sem o contexto empírico reconstruído: "Se começarmos a introjetar teoria nos dados, perdemos o dado de vista; se já temos a teoria, então não é necessário fazer pesquisa".[2] Muitas vezes — ao desconhecer, ou até mesmo as conhecendo —, ao negligenciar experiências passadas pagamos o preço devido.

Assim, a graduação, que normalmente consideramos um período apenas de familiarização com as ciências sociais, foi bem mais. Em um balanço retrospectivo, a graduação deu-me a formação clássica, que me foi fundamental posteriormente. Durkheim, Marx e Weber foram lidos e relidos. Naturalmente a ênfase era em Marx, por intermédio das rivalidades de seus intérpretes (Althusser, Poulantzas etc.), além da epistemologia (via Gaston Bachelard e Georges Canguilhem). Mas um curso inesperado de Weber, oferecido por um ex-aluno de Talcott Parsons,

Roger Walker, despertou-me para a pesquisa — o professor exigia um trabalho empírico para a nota final. Embora bem avaliado por ele, o trabalho sobre Darcy Ribeiro e a noção de carisma, que contemplava minha experiência anterior na UnB como aluna de arquitetura, não me satisfez totalmente. Ainda sentia difícil o caminho.

Esta dificuldade foi confirmada quando decidi fazer a pós-graduação em ciência política na USP, depois de dois anos como diagramadora do jornal *Correio da Manhã*. Não fui aceita. Mas se a entrevista antecipava o curso, saber qual a diferença entre o populismo de Getúlio e o de Perón não era uma questão que me entusiasmava. Melhor assim, pensei. Não me abati. Demiti-me do jornal, onde tinha excelente salário, e resolvi "dar um tempo".

Foram cinco meses de lazer direcionado: sem horários impostos e sem o *stress* da vida de jornalista, vivendo da poupança acumulada, resolvi pintar de branco as estantes de livros da minha casa. Junto a esse trabalho manual, lia livros leves, de antropologia: Elizabeth Bott, Raymond Firth, Mary Douglas... Esse período foi fundamental para que me decidisse a concorrer à seleção para o mestrado em antropologia que seria aberto na UnB. Aprendi nessa época a confiar no trabalho do tempo e a dar espaço para o inconsciente. As leituras de antropologia deram-me enorme alívio: bem-vindos os dados empíricos, as inferências simples e descomplicadas. A antropologia foi um divisor de águas.[3]

Antropologia

Tive sorte no mestrado. Bons professores, um elenco favorável de disciplinas ofertadas no primeiro ano e muito entusiasmo de voltar a estudar foram o bastante para reorientar meu caminho. Lendo as monografias clássicas, passei a evitar intérpretes e comentadores, que nunca poderiam substituir o impacto do próprio autor; a Durkheim e a Weber acrescentei os primeiros antropólogos europeus que ousaram sair de sua zona de conforto e se arriscaram a ir para lugares pouco conhecidos; adepta da análise etnográfica, comecei a rejeitar certas convenções, como as que incluem as incontáveis citações como prova de conhecimento — à maioria, o seu lugar devido, isto é, as notas de rodapé.

A dissertação de mestrado sobre tabus alimentares numa comunidade de pescadores no Ceará, após pesquisa de campo com dois colegas de turma, Tullio Maranhão e Maria das Graças Pinho Tavares, resolveu a ansiedade analítica de que padecia até então. Finalmente, conseguia a proeza de analisar dados empíricos. Mas também me fez nascer um certo incômodo ao constatar minha onipotência, ao supor que poderia deslindar a vida, as emoções e o pensamento de outras pessoas.

Desde então, talvez de forma não tão consciente, passei a direcionar meus interesses por temas e pessoas próximos. A pesquisa sobre a antropologia no Brasil, minha tese de doutorado, questionou os pressupostos culturais e os valores que dominaram a implantação das ciências sociais no país, de onde o ramo da disciplina foi gerada. Tive a honra de trocar ideias com uma geração importante de cientistas sociais, entre eles Florestan Fernandes, Antonio Candido, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto DaMatta e Otávio Velho. Uma comparação com cientistas sociais franceses e alemães dava o contexto maior.

Daí para me perguntar que antropologia a Índia produzia foi uma consequência direta. Desafiava-me uma questão teórica: se Dumont havia postulado que a antropologia só seria viável em contextos de ideologia universalista, o que dizer da Índia? Além disso, a ideia de imersão em um mundo distante e diferente, mas com sociólogos e antropólogos, isto é, colegas de vocação, surgiu como grande estímulo. A experiência foi estupenda. Em princípio, sociólogos indianos seriam "outros" distantes. Mas tive a gratificação de poder debater minhas ideias sobre a disciplina sem causar desconforto aos meus interlocutores, de tocar em assuntos sensíveis para indianos, mas que eram levados a sério, e de ser convidada para publicar em periódicos locais — éramos iguais em aspiração. Essa vivência influencia até hoje minha perspectiva. Os diálogos com Triloki Madan, Veena Das e J. P. S. Uberoi permanecem no meu horizonte.

Seguindo a mesma linha de envolvimento, hoje me dedico a pesquisar os papéis que nos definem no mundo moderno — os documentos. Como antropóloga, meu interesse se dirige às múltiplas maneiras pelas quais a noção de pessoa se manifesta por meio de papéis e números de identidade. Procuro explorar como tentativas de monitorar as identidades pessoais afetam princípios de cidadania, privacidade, segurança e direitos humanos. Não me interesso por questões formais, mas pelos processos cotidianos pelos quais normas estatais são implementadas, defendidas ou contestadas, e por meio dos quais a identidade é negociada e vivida.

Rituais

Sabemos que muitas concepções sobre o projeto maior da antropologia se seguiram ao longo do tempo — ora descrição, ora ciência, ora interpretação, tradução, ou, ainda, colocar-se em perspectiva, perspectivismo —, mas ultrapassar o senso comum é e continua sendo uma pretensão fundamental. No Brasil, a exigência analítica e teórica sempre veio acompanhada da responsabilidade social do antropólogo como cidadão.

Minhas preocupações a este respeito finalmente se esclareceram no estudo de rituais como abordagem etnográfica e atualização de uma desejável política

da teoria. Trata-se, em poucas palavras, de enfrentar a questão sensível a respeito do ângulo de análise face à antinomia inerente à condição humana, por muito tempo presente como a oposição da dimensão do viver e da do pensar. Questão antiga como a posição de Lévi-Strauss a respeito dos mitos como o caminho nobre para a mente humana, e de Turner sobre rituais como solução para explicitar conflitos sociais, trata-se agora de recuperar a trilha que privilegia a ação, reconhecendo que ela tem implicações semânticas e pragmáticas no contexto de uma cosmologia.

Ação é, então, o termo-chave. Pensar e viver não são contraditórios ou opostos. Não vivemos segundo o que pensamos; não pensamos de acordo com o que vivemos. Falar e agir são complementares, e falar já é agir. (Embora, no limite, ambos atuem por meios diversos, que é preciso respeitar analiticamente.)

Este é o elemento (político) da teoria que não pode ser ignorado. E. Valentine Daniel coloca bem a questão: a grande divisória que realmente importa não é a dos teóricos do consenso e os da contestação, mas a divergência entre aqueles que privilegiam a palavra — isto é, a maioria dos acadêmicos — e os que privilegiam o feito, a ação. Palavras nos levam para o centro da cultura; feitos e ações ameaçam os limites da cultura, onde queremos chegar (Daniel, 1996:199).

Mas foi Tambiah quem antes havia explodido a dicotomia pensar *vs.* viver ao introduzir a ideia de ação performativa na análise antropológica, em diálogo com John L. Austin. Tambiah (1985) conseguiu a façanha de realizar o projeto maussiano, ao considerar a eficácia social como um atributo intrínseco à ação social. Eventos rituais combinam as dimensões do viver e do pensar: neles se resolvem conflitos, solucionam-se divergências, transmitem-se conhecimentos e revelam-se cosmologias. Os elementos do ritual já existem em sociedade; eles surgem aí apenas reinventados, rearranjados e reforçados. Rituais não são estranhos à gramática cosmológica e, portanto, de forma dinâmica e reversível, o instrumental desenvolvido para analisar rituais pode ser reapropriado para o exame de outras situações, fazendo deles estratégia analítica e abordagem etnográfica (Peirano, 2002).

Foi, então, questionando a referencialidade que domina a visão a respeito das palavras no senso comum, enfrentando o tema candente da transformação do vivido em texto — isto é, ao fato de que tudo pode ser narrado, mas certamente o que é narrado não é mais o que aconteceu (Daniel, 1996:208) — e examinando as fontes analíticas dos linguistas e filósofos, de Saussure a John Austin, passando por Peirce e Jakobson, que inúmeras vezes ofereci o curso normalmente intitulado de “ritos sociais”.

O curso de rituais

Como ementas são proposições genéricas, o curso que tenho oferecido sempre tem início com uma explicação detalhada do que o curso não é, assim como as exigências para segui-lo. Trata-se de um curso analítico, em que aspectos teóricos vão se insinuando e se fixando ao longo de exemplos etnográficos.

Segui o primeiro curso de "Ritos sociais" no mestrado, com Alcida Ramos, junto aos de "Sistemas cognitivos", ofertado por Kenneth Taylor, e "Simbolismo e estruturalismo", por Peter Silverwood-Cope. O acaso de segui-los ao mesmo tempo teve consequências inesperadas. Peter leu os trabalhos de final de curso que escrevi — uma comparação entre rituais Sanumá e Bororo sugerida por Julio Cezar Melatti; e reanálises de monografias: dos Ndembu, por meio da obra de Victor Turner, e dos Pigmeus e Bantu, via Colin Turnbull. Supondo que poderiam me interessar, Peter sugeriu ler alguns artigos de Stanley Tambiah, que conheceu em Cambridge quando orientado por Edmund Leach. Fiquei eufórica com os ensaios que li: esse antropólogo do Sri Lanka entendia aonde eu queria chegar porque ele já estava lá e mesmo além.

Um segundo acaso me levou a fazer o doutorado em Harvard, e não Chicago — onde também havia sido aceita —, desconhecendo que, no ano seguinte, Tambiah se transferiria de Chicago para Harvard. Naquela época sem Internet, eu achava que ele ainda estaria na Inglaterra. Foi inspirada em um dos cursos que segui com Tambiah — na ocasião em que escrevia "A performative approach to ritual" — que depois organizei o meu próprio modelo do "curso de rituais".

ANÁLISE DE RITUAIS

Introdução

Ferdinand de Saussure

Leituras de antropólogos

Charles Peirce

Leituras de antropólogos

Roman Jakobson

Leituras de antropólogos

J.L. Austin

Leituras de antropólogos

Monografias

Este curso acabou sendo muito bem aceito. Depois de algumas experiências difíceis — os alunos não entendiam a razão de ler textos tão herméticos em um seminário de antropologia, como os de Charles Peirce — comecei a ver seu rendimento por meio das dissertações e das teses que incorporavam as orientações do curso. À medida que algumas dessas teses e artigos passaram a exemplificar um ou outro dos autores básicos, o entusiasmo transferiu-se para os novos alunos.

É preciso enfatizar que não se trata de um seminário pesado de leituras e, para quem o segue, a organização é simples. O curso tem início pelo artigo de Tambiah sobre a abordagem performativa aos rituais e encerra com leituras de monografias contemporâneas. Com duração de 12 semanas, sua estrutura contempla duas partes que se alternam: uma, fixa, resume-se à leitura direta de quatro linguistas e filósofos da linguagem — nesta sequência, cada autor é contrastado e/ou englobado pelo seguinte; outra, variável, intercala artigos de antropólogos que dialogam com os quatro "grandes", sejam eles clássicos ou recém-publicados. Essa característica faz com que o curso seja dirigido a participantes que já tenham completado as disciplinas obrigatórias de teoria e história dos programas de pós-graduação, evitando assim a possível má influência da bricolagem a que são submetidos. O movimento alternado entre linguistas/filósofos e antropólogos permite, ao fim e ao cabo, o trabalho do tempo, o efeito da diacronia — as leituras e as discussões vão fazendo a sua tarefa de ampliar e recalibrar uma perspectiva analítica que resulta, inevitavelmente, em uma nova concepção etnográfica para os participantes.

NuAP

Nada somos, professores, sem nossos alunos. São eles que nos instigam, nos desafiam, nos estimulam e ampliam nossos horizontes. Tive poucos orientandos diretos ao longo da minha carreira, mas muitos que considero afilhados. Os orientandos precisaram fazer dois seminários que vejo como indispensáveis para que uma boa conversação se desenvolva e para que a orientação seja efetiva. A convenção que sustentou o diálogo teve como base pelo menos um curso de clássicos e o curso de rituais. O fato de serem realizados sob minha orientação era a condição de liberdade do estudante, assim evitando que replicassem minha própria visão. Ninguém ensina antropologia; cada iniciante constrói sua própria trajetória. Os dois seminários abriam as portas para uma compreensão pessoal da trilha da antropologia ao longo do último século, assim como tornavam clara a necessidade de uma conduta analítica sólida.

Mas aqui preciso mencionar o espaço privilegiado de conversação intelectual e acadêmica que tem sido o NuAP. O Núcleo de Antropologia da Política nasceu alguns anos depois que ofereci o curso de rituais no Museu Nacional nos anos 1990. Não tenho muita noção se meu envolvimento no Núcleo foi estimulado por essa experiência. Mas o projeto inicial do NuAP previa pesquisas sobre a política em três áreas então distintas: rituais, representações e violência. Nessa vivência de pesquisa ímpar com Moacir Palmeira e César Barreira, a dimensão analítica do ritual ficou sediada na UnB, daqui tendo saído essa parcela do projeto inicial. Hoje a proposta do NuAP foi reconfigurada para enfatizar justamente a dimensão etnográfica do trabalho antropológico, colocando em contato os três eixos anteriores, que já não se distinguem mais.[4]

Este foi, e continua sendo, um espaço raro para dialogar de forma produtiva com colegas de outras instituições e ver desabrocharem várias teses e livros. Para além da formação de novas gerações, em termos pessoais o NuAP permitiu a oportunidade de aprofundar e expandir um interesse que teve início nos anos 1980 sobre documentos de identificação no mundo moderno. O tema surgiu durante a realização de uma breve pesquisa de campo conjunta na cidade de Rio Paranaíba, MG, sobre o programa de desburocratização então em curso, imediatamente substituído por outros interesses.[5] No NuAP encontrei o ambiente propício para voltar ao tema e focalizar a multiplicidade de documentos no caso brasileiro (esses pequenos objetos que nos criam como cidadãos), contrastar nossos hábitos excessivos à escassez da situação norte-americana (que rejeita e condena identidades, especialmente nacionais) e, atualmente, confrontar a implantação do número único em sistemas centralizados, comparando os casos do Brasil e da Índia. No processo de escrever vários artigos baseados em eventos que se tornaram públicos e notórios, sempre analisados *como se* fossem rituais, vejo que deixo para trás em definitivo as divisões clássicas da nossa cosmologia ocidental (e as trato como nossas categorias a serem também analisadas). Não procuro, então, a política em si, mas olho os interstícios, as brechas do que concebemos como política designada no senso comum e mesmo no mundo acadêmico (as ideias de Estado-nação, cidadania, público e privado, partidos políticos) e o que parecem ser simples medidas administrativas, técnicas, concebidas para gerir a vida cotidiana. Medidas consideradas técnicas trazem consequências políticas e vice-versa. Ao assim proceder, enfrento a questão da constante ampliação dos temas da antropologia, partindo de dados novos, de uma base analítica que creio sólida, dos acontecimentos imprevistos que se sucedem no mundo de hoje, da revisitação a temas clássicos da antropologia, almejando um olhar singelo, mas quiçá revigorante, para novas manifestações de velhas questões.

E, finalmente, a prova do NuAP está nos trabalhos publicados, especialmente pelos jovens antropólogos de então e de hoje, que enriqueceram e sofisticaram a visão dos que iniciaram o Núcleo. Sem esta companhia, sem estes desafios, estaríamos isolados; o NuAP nos forçou ao diálogo intergerações e à ampliação e expansão do universo com o qual iniciamos.

Deixo a história em aberto, porque aberta é a vida. É questão apenas de esperar as oportunidades que certamente surgem, com ou sem a nossa agência. Basta estarmos alertas.

Mariza Peirano é Professora Titular, aposentada, da Universidade de Brasília. Suas áreas de interesse incluem etnografia e teoria antropológica, rituais, antropologia da política e antropologia em perspectiva comparada. Seus livros e artigos podem ser acessados em www.marizapeirano.com.br. E-mail: mariza.peirano@gmail.com

Notas

1. Os artigos que, com mais profundidade, discutem essas propostas podem ser encontrados no site www.marizapeirano.com.br.

2. Ver http://www.marizapeirano.com.br/entrevistas/florestan_fernandes.html

3. Talvez surpreenda hoje saber que, na época, fazer um mestrado era uma opção considerada burguesa. Mas a despeito dessa opinião, sentia que chegara o momento de trilhar outros caminhos para meu crescimento intelectual. Experimentei o mesmo quando decidi fazer o doutorado nos Estados Unidos; a USP teria sido a opção aceitável, mas quis enfrentar experiências novas.

4. Conferir o site do NuAP: www.nuap.etc.br. Em 1993, John Comerford foi aluno do primeiro curso de rituais que ofereci no Museu Nacional; hoje é o Coordenador Geral do NuAP.

5. Fizeram parte do grupo a socióloga Elisa Reis e o psicólogo João Batista de Oliveira, além de mim, reunidos por iniciativa de Simon Schwartzman.

Referências

DANIEL, E. Valentine. 1996. *Charred Lullabies: chapters in an anthropography of violence*. Princeton: Princeton University Press.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 1950. Social Anthropology. Londres: Routledge & Kegan Paul.

LEACH, Edmund R. 1996. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP. Publicado originalmente em 1954.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1977. *Structural Anthropology*, vol. II. Londres: Allen Lane.

MADAN, Triloki Nath. 1994. *Pathways: approaches to the study of society in India*. Delhi: Oxford University Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1984. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

PEIRANO, Mariza. (org.). 2002. *O Dito e o Feito: ensaios de antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

TAMBIAH, Stanley. 1985. *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge: Harvard University Press.